

## Kant leitor de Hume, ou o “bastardo da imaginação”

---

JOÃO PAULO MONTEIRO

Na introdução dos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, Kant vê o conceito humeano de causa como um “bastardo da imaginação” — como um filho ilegítimo cuja paternidade só pode ser atribuída à experiência.<sup>1</sup> Que o parto desse conceito haja tido origem no concubinato da imaginação e da experiência, é o que a filosofia transcendental vai recusar, pretendendo, a partir desta recusa, resolver o que a partir de então ficou sendo conhecido como “o problema de Hume”.<sup>2</sup> Mas essa recusa é precedida pela explícita aceitação kantiana daquilo que a filosofia empírica estabeleceu definitivamente, daquilo que, segundo Kant, Hume “demonstrou de maneira irrefutável”, ou seja: que a razão não pode pensar *a priori* e a partir de conceitos a relação entre causa e efeito.<sup>3</sup> Isto é, o trabalho da *Crítica da Razão Pura* não consistiu em negar esta negação, restabelecendo contra o empirismo os direitos que à razão Hume havia retirado; consistiu apenas em mostrar que a *origem* do conceito de causa não peca pela bastardia pretendida por Hume, pois ele se gera e se deduz a partir do entendimento puro, e não da experiência; no que se encontra em companhia de outros conceitos, insuspeitados pelo empirismo.<sup>4</sup>

É bem clara a impossibilidade, para Kant, de um conhecimento *a priori*, ou pela pura razão, de qualquer espécie de relação causal

(1) Kant, “Prolegômenos”, trad. Tania Maria Bernkopf, col. *Os Pensadores*, Kant (II), São Paulo, Ed. Abril, 1980, p. 9.

(2) *Ibid.*, p. 11.

(3) *Ibid.*, p. 9.

(4) *Ibid.*, p. 10-11.

particular: a descoberta das causas na natureza é para ele, tal como para Hume, uma operação puramente empírica. Veja-se, na *Crítica da Razão Pura*, a prova da segunda analogia da experiência: "Não possuímos o mínimo conceito *a priori* de como em geral algo possa ser mudado, de como seja possível que a um estado num instante do tempo possa suceder outro estado contrário noutra instante. Para tanto, é necessário o conhecimento de forças reais, que só podem ser dadas empiricamente, por exemplo, das forças motrizes ou, o que é indiferente, de certos fenômenos sucessivos (enquanto movimentos) que tais forças indicam".<sup>5</sup> Ou seja, para saber qual é concretamente a causa de qualquer fenômeno, o único recurso é a observação direta das mudanças empíricas que regularmente se dão à nossa volta. Ou, mais precisamente, na expressão de L. W. Beck: "A descoberta do que é causa do que é para Kant exatamente o mesmo que para Hume".<sup>6</sup> Quanto à origem das proposições causais particulares, portanto, Kant de maneira alguma é menos "empirista" do que Hume. É quanto à origem do conceito de causa enquanto tal, do próprio conceito de uma conexão entre as causas e os efeitos em geral, que Kant se mostra insatisfeito com a teoria humeana, e vê nela um problema para o qual urge encontrar uma solução.

Por outro lado, desde o início da Introdução da *Crítica* Kant explicita com toda a clareza um outro de seus pontos de acordo com o empirismo: "Não há dúvida de que todo nosso conhecimento se inicia com a experiência", começa ele na primeira linha, continuando mais adiante: "Segundo o tempo (...) nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo conhecimento começa por ela".<sup>7</sup> Proposições das quais um cartesiano poderia discordar — mas certamente não um humeano. A ruptura se dá no ponto onde, na leitura que Kant faz de Hume, este encontraria na experiência a origem do próprio conceito de causa. Diz ainda o mesmo texto: "(...) Se perderia completamente tal conceito de causa, se se quisesse derivá-lo, como Hume o fez, de uma freqüente associação daquilo que acontece com aquilo que o antecede, e do hábito daí decorrente (...) de conectar representações".<sup>8</sup> Contra essa dissolução e essa perda, Kant vai propor-se encontrar o conceito

(5) Kant, "Crítica da Razão Pura", col. *Os Pensadores*, Kant (I), trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Ed. Abril, 1980, p. 136.

(6) Lewis White Beck, *Essays on Kant and Hume*, N. York e Londres, Yale University Press, 1978, p. 126.

(7) *Op. cit.*, p. 23.

(8) *Ibid.*, p. 24-25.

de causa, juntamente com os outros conceitos *a priori*, “unicamente no entendimento, como lugar de seu nascimento”. A analítica transcendental, enquanto analítica dos conceitos, pretende superar o empirismo à medida que esses conceitos vão ser procurados na própria estrutura do entendimento, uma estrutura que não deriva da experiência e é, pelo contrário, sua condição de possibilidade. Como lemos na *Crítica*: “Seguiremos, pois, os conceitos puros até seus primeiros germes e disposições no entendimento humano, em que se encontram prontos, até que sejam enfim desenvolvidos por ocasião da experiência”.<sup>9</sup> Só desta maneira, portanto, o conceito de causa poderá receber uma certidão de nascimento da qual não tenha que envergonhar-se — um documento filosófico capaz de atestar sua inteira legitimidade.

Na Introdução do *Prolegômenos*, Kant tem palavras de grande admiração por Hume, e reserva as palavras mais severas para os adversários deste (Reid, Oswald, Beattie e Priestley), acusando-os de nada terem compreendido do essencial de sua filosofia.<sup>10</sup> Mas poderá Kant ser considerado aquele leitor exato e rigoroso da obra humeana, que implicitamente pretende ser ao fustigar tão impiedosamente os maus leitores de Hume? Terá sua teoria acerca da “bastardia” do conceito humeano de causa um fundamento sólido nos textos filosóficos do próprio Hume? Mesmo que estas perguntas não possam receber uma resposta totalmente inequívoca e definitiva, creio que sob alguns aspectos é possível e legítimo lançar dúvidas sobre Kant, não (em todo o caso não aqui) na qualidade de filósofo, mas enquanto, precisamente, leitor de Hume. Será o conceito de causa efetivamente deduzido da experiência, na filosofia humeana, no sentido emprestado a essa expressão pela interpretação kantiana? Será esse conceito, por outro lado, efetivamente um resultado da pura e simples imaginação? Terão a associação e o hábito, em Hume, o papel que lhes é atribuído na Introdução da *Crítica* kantiana? Creio haver argumentos capazes de inclinar-nos na direção de uma resposta negativa a estas perguntas.

Vimos que a *Crítica da Razão Pura* atribui a Hume a derivação do conceito de causa a partir da associação freqüente de eventos sucessivos “e do hábito daí decorrente”. Ora nesta leitura falta algo de essencial: há aqui lugar para exigir de Kant fidelidade à exigência que

(9) *Ibid.*, p. 67.

(10) *Op. cit.*, p. 9-10.

ele mesmo faz, no Prefácio à segunda edição da *Crítica*, de sempre considerar que, quando falta ainda fazer alguma coisa, nada está feito ainda (*nil actum reputans si quid superesset agendum*).<sup>11</sup> E o que falta aqui é salientar que, na filosofia de Hume, o termo “hábito” de modo algum designa apenas um fenômeno psicológico *resultante* da experiência, ou de la “decorrente”. O termo tem *também* este significado, tanto na linguagem comum como em alguns textos humeanos. Mas na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, quando o hábito é introduzido, na explicação da origem do conceito de causa, como uma alternativa para a clássica explicação pela razão, rejeitada por Hume, ele é claramente apresentado, não como um efeito da experiência, mas como um princípio da natureza humana, uma espécie de instinto natural,<sup>12</sup> portanto como um mecanismo ou estrutura que já se encontra presente na natureza do homem antes de este ter acesso a qualquer forma de experiência. A “operação mental pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes” é um processo que, sem dúvida, não pode ocorrer antes da experiência e da observação. Mas a experiência é apenas parte da causa desse processo, é apenas uma de suas duas condições necessárias. A outra dessas condições necessárias, tão indispensável quanto ela, é um princípio, um “instinto ou tendência mecânica”, que se manifesta “ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento”<sup>13</sup> — ou seja, um princípio que de modo algum é produzido pela experiência, mas que claramente é *anterior* a toda e qualquer experiência.<sup>14</sup>

Por outro lado, a própria associação de eventos sucessivos, que o texto da *Crítica* kantiana apresenta simplesmente como uma peculiar forma de experiência, tem como condição de possibilidade princípios que uma leitura apenas um pouco atenta dos textos humeanos também revela como inequivocamente anteriores a qualquer experiência. O *Tratado da Natureza Humana* declara expressamente que as causas da associação de idéias devem ser consideradas “qualidades *originais* da natureza humana”,<sup>15</sup> ou seja, disposições que nada devem à expe-

(11) *Op. cit.*, p. 15.

(12) Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, V, i, Oxford, Clarendon Press, ed. P. H. Nidditch, 1975, p. 42, 43, 46-47.

(13) *Ibid.*, ii, p. 55.

(14) Cf. meu “Hume’s Conception of Science”, *Journal of the History of Philosophy*, no prelo.

(15) Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, i, 4, Oxford, Clarendon Press, ed. L. A. Selby-Bigge, 1958, p. 13.

riência. Acerca destas qualidades, diz Hume no *Sumário do Tratado* que, sendo elas os únicos laços capazes de conferir unidade a nossos pensamentos, “elas são realmente *para nós* o cimento do universo”<sup>16</sup> — ou seja, são a condição indispensável para que possamos pensar a natureza enquanto tal, e portanto são princípios que presidem à própria experiência que da natureza somos capazes de ter. Portanto, ao dizer que o conceito de causa deriva também da associação de idéias, é preciso acrescentar que tal não significa uma derivação pura e simples da experiência, mas de uma experiência que por sua vez só foi tornada possível por princípios originais da natureza humana aos quais ela deve muito, sendo que eles a ela naça devem. Não há como esquecer, como Deleuze não esquece em *Empirisme et Subjectivité*, que em Hume os princípios da natureza humana de modo algum são derivados da experiência.<sup>17</sup> Tanto no caso da associação como no do hábito, portanto, encarados como fontes do conceito de causa, estamos perante um lugar de origem que não apenas não pode ser confundido com a experiência, mas além disso é totalmente independente dela, e nem sequer tem nela qualquer origem.

É evidente, por outro lado, que para Hume todo conhecimento começa com a experiência, e que portanto a leitura de Kant seria impecável se ele se tivesse limitado a dizer que para Hume o conceito de causa deriva da “fecundação” da experiência — só que neste a ironia implícita no uso deste termo seria inteiramente descabida. Como assinala ainda Deleuze, “se se apresentasse simplesmente o empirismo como uma teoria segundo a qual o conhecimento só começa com a experiência, não haveria filosofia nem filósofos, incluindo Platão e Leibniz, que não fossem empiristas”.<sup>18</sup> Lista à qual é forçoso acrescentar, mais ainda do que Platão e Leibniz, o próprio Kant, pois a *Crítica da Razão Pura* declara sem qualquer ambigüidade, quanto aos conceitos puros e quanto a todo conhecimento em geral, que se pode procurar na experiência, se não o princípio de sua possibilidade, “pelo menos as causas ocasionais de sua produção”; tanto a intuição pura quanto o pensamento puro, que fornecem ao conhecimento sua forma, só “são postos em exercício e produzem conceitos” por ocasião da

(16) Hume, *Sumário do Tratado da Natureza Humana*, trad. Anoar Aiex, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975, p. 44.

(17) Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 121.

(18) *Ibid.*

matéria oferecida pela experiência dos sentidos.<sup>19</sup> Também para Kant, portanto, o conceito de causa, como todos os outros, deriva de uma "fecundação" pela experiência. Sua verdadeira divergência com Hume, portanto, só pode referir-se a outra questão.

A questão controversa não pode dizer respeito à "paternidade" desse conceito, dado que há entre ambos os filósofos um acordo para atribuí-la à experiência. A controvérsia só pode ocorrer a respeito, digamos, da "maternidade" desse conceito, isto é, de sua origem "bastarda" na imaginação, e não no entendimento como pretende Kant. A ironia kantiana, encerrada na metáfora da fecundação, só pode fundar-se neste aspecto dessa origem, e não na contribuição da experiência. Seria, portanto, uma deformação caricatural apresentar a oposição entre Kant e Hume dizendo sumariamente que para Hume o conhecimento funda-se na experiência, e para Kant no entendimento — essa oposição só será corretamente formulada se começarmos por dizer que para Hume o conhecimento, incluindo a formação do conceito de causa, funda-se na imaginação, e para Kant no entendimento.

Mas será realmente esta oposição mais exata do que a anterior? A crítica kantiana de Hume, segundo os testemunhos de que dispomos, assentava na leitura da *Investigação sobre o Entendimento*, e não na do *Tratado da Natureza Humana*. Ora, foi nesta última obra, e apenas nesta, que Hume apresentou desenvolvidamente o que podemos considerar sua "doutrina das faculdades", ou seja, que ele expôs os diferentes princípios que em sua filosofia presidem aos diversos aspectos da ação e do conhecimento humanos — os quais, além de princípios específicos como o hábito e a associação, incluem também os "poderes" da mente aos quais a filosofia tradicionalmente dava nomes como entendimento, razão, imaginação etc. Hume segue essa tradição na utilização de termos como estes. Mas é importante notar que sua originalidade não reside apenas na referência a princípios "novos" (como o hábito e a associação), mas também no sentido modificado que atribui a alguns dos velhos termos.

No *Tratado* há um nítido contraste entre o que Hume chama as qualidades triviais da fantasia (*fancy*), de um lado, e de outro lado o conjunto de propriedades gerais e mais estabelecidas da imaginação, conjunto a que dá o nome de entendimento (*understanding*).<sup>20</sup> A originalidade de Hume neste ponto reside no fato de, em vez de simples-

(19) *Op. cit.*, p. 79.

(20) *Op. cit.*, I, iv, 2, p. 217, I, iv, 7, p. 267.

mente opor o entendimento (ou razão) à imaginação (ou fantasia), como era tradicional antes dele, em vez disso designar a capacidade humana de conhecimento de realidades, a capacidade humana de pensar o mundo, com o termo geral "imaginação", reservando o termo "razão", ou às vezes "razão abstrata", para a capacidade humana de estabelecer relações de tipo lógico-matemático. Isto corresponde a sua célebre e mais fundamental divisão, na *Investigação sobre o Entendimento*, entre "questões de fato" e "relações de idéias", que são, respectivamente, os objetos das duas formas da capacidade humana de pensar designadas como "imaginação" e como "razão abstrata".<sup>21</sup> Quanto à sua imaginação, que já estamos vendo ser muito diferente da que nos aparece em Kant, Hume propõe nova divisão, distinguindo a fantasia do entendimento, que podem e devem ser encarados como duas funções diversas de uma capacidade humana de pensar o mundo natural considerada como una, mas que de qualquer modo só podem ser vistas como correspondendo a "poderes e forças" da natureza humana que se distinguem e não podem ser confundidas. É talvez discutível o vocabulário escolhido por Immerwahr, que designa esses dois tipos de capacidade de pensar o mundo como "duas faculdades separadas da imaginação",<sup>22</sup> pois haveria aqui lugar talvez para argumentar que o termo "faculdade" seria mais naturalmente atribuído ao termo mais geral "imaginação" (e à "razão abstrata" a ela oposta), sendo o entendimento e a fantasia poderes ou forças diferentes no interior de uma mesma faculdade. Mas esta questão é puramente verbal, importando apenas salientar aqui a clara distinção humeana entre o entendimento, como faculdade ou capacidade composta por propriedades mais firmes e sólidas, e a fantasia, como faculdade ou capacidade composta por qualidades mais "triviais" e irregulares.

Ora, para Hume o conceito de causa se forma a partir do entendimento, e de modo algum da fantasia, sendo esta última, como é evidente, a única faculdade à qual podemos, sem mais qualificações, chamar simplesmente "imaginação", fora do vocabulário humeano — como equivocadamente Kant faz nos *Prolegômenos*. As qualidades universais, permanentes e irresistíveis da "imaginação" humeana, constitutivas do entendimento, são precisamente aquelas, como mostra

(21) *Op. cit.*, IV, i, p. 25.

(22) John Immerwahr, "A Skeptic's Progress: Hume's Preference for the First Enquiry", *McGill Hume Studies*, San Diego, Califórnia, Austin Hill Press, Norton, Capaldi & Robison, eds., 1979, p. 230.

Immerwahr, que se manifestam nos juízos *causais*, e são elas que formam a base de todo raciocínio científico; enquanto que as qualidades triviais da mesma "imaginação", constitutivas da fantasia (que seria para nós a imaginação "propriamente dita"), levam-nos a fazer juízos baseados em relações diferentes da de causa e efeito, produzindo juízos *não causais* como os que ocorrem na credulidade, no preconceito e na superstição.<sup>23</sup>

Que pensar, assim, da crítica de Kant a Hume, que para este o conceito de causa é "um bastardo da imaginação, fecundada pela experiência"? O menos que podemos concluir é que esta leitura é equívoca, e duplamente equívoca. É equívoca em primeiro lugar porque, como vimos inicialmente, a filosofia humeana não confere à experiência, na formação desse conceito, outro papel que não o de ocasião dessa formação, o de uma de suas condições necessárias, e de modo algum o de origem única desse conceito. E em segundo lugar é equívoca porque, além de haver para esse conceito uma outra origem que não a experiência (que além disso é anterior à experiência), essa origem não se encontra numa faculdade que possa, sem mais cuidados, ser chamada "imaginação" por um filósofo como Kant (ou qualquer outro além do próprio Hume...), e sim numa faculdade que é *uma* das faculdades da "imaginação" humeana, faculdade essa que no *Tratado* recebe o nome de *entendimento*. Se a teoria kantiana acerca desta questão é que o conceito de causa tem sua origem no entendimento, e só se torna manifesto e atuante devido à experiência, sua crítica a Hume pareceria até, à primeira vista, adquirir o sabor... de uma autocrítica.

Devo esclarecer desde já, para evitar equívocos, que estou muito longe de extrair desta análise a conclusão de que, afinal, a teoria kantiana da causalidade não faz mais do que repetir a teoria de Hume. Sugiro apenas que a distância entre ambas é menor do que em geral se acredita, e do que o próprio Kant parecia acreditar. É uma deformação da diferença entre essas filosofias dizer simplesmente que Kant opõe a Hume uma explicação do conceito de causa segundo a qual este deriva do entendimento, e não simplesmente da experiência e da imaginação (não qualificada), porque essa é exatamente a explicação de Hume. Podemos até acrescentar que as propriedades do entendimento das quais deriva, em Hume, o conceito de causa, só podem ser consideradas, em relação à experiência, como *a priori* (dado que não são dela

(23) *Ibid.*

derivados), tal como em Kant — mas Hume não aplicou esse vocabulário a esta questão. Hume só falou do *a priori* para distinguir entre tipos de raciocínio, para dizer, por exemplo, que se raciocinamos *a priori* qualquer coisa pode parecer produzir qualquer coisa,<sup>24</sup> e não para qualificar as próprias estruturas da natureza humana, que são condições de possibilidade do conhecimento. Mas não pode haver dúvida de que, se essa questão lhe fosse oferecida, sua resposta só poderia ser que essas estruturas são *a priori*. Ora é necessário esclarecer primeiro o que *não são* as diferenças reais entre Kant e Hume, antes de poder entender quais elas são realmente. E estas últimas me parecem residir fundamentalmente na concepção da *natureza* do entendimento, e não nessa diferença ilusória, que aqui procurei criticar, entre apriorismo kantiano e empirismo humeano, ou na mítica origem do conceito de causa, em Hume, na mera e simples imaginação.

Se a filosofia transcendental recusa a solução humeana do problema da causalidade — recusa esta que certamente é inegável — não é devido à pretensa oposição entre kantismo e empirismo, mas devido à incompatibilidade entre Kant e um outro traço marcante da filosofia de Hume, que não é esse chamado “empirismo” e sim seu *naturalismo* — um aspecto completamente diferente. Ao tentarmos contrastar as duas filosofias, vemos que para ambas o conceito de causa só pode surgir a partir da experiência: não é aqui que está a diferença. Em segundo lugar, vemos que para ambas o conceito de causa surge, por ocasião da experiência, a partir daquilo que a *Crítica* chama, como vimos, “seus primeiros germes e disposições no entendimento humano”, e do que na filosofia de Hume claramente são também germes e disposições do espírito humano, ou da natureza humana, também situados na região que recebe o mesmo nome de “entendimento”: também não é aqui que reside a diferença — embora aqui Kant o supusesse, por sua deficiente leitura da concepção humeana da imaginação, a qual, como vimos, inclui o entendimento como sua “faculdade” mais rigorosa. A autêntica diferença quanto à concepção do próprio entendimento nos dois filósofos me parece derivar da recusa kantiana daquele *naturalismo* que em Hume é um pressuposto metafísico fundamental — e cujo alcance em sua filosofia procurarei agora clarificar.

(24) *Enquiry, op. cit.*, IV, i, p. 31.

Em Hume, o entendimento é o conjunto das propriedades que caracterizam o espírito humano enquanto este é regulado pelos dois primeiros princípios de associação, a semelhança e a contigüidade, e por aquele outro princípio a que dá o nome de hábito. É devido a estes princípios que “a presença de um objeto excita instantaneamente a idéia dos objetos comumente conjugados com ele”, ou seja, é a partir deles que se torna possível conceber a causalidade natural. É graças ao hábito que “nossos pensamentos e concepções (...) seguem o mesmo percurso das outras obras da natureza”, ou seja, é ele que permite a formação de um pensamento causal que apresenta uma certa correspondência com as relações causais efetivamente ocorridas no mundo real. A respeito desta correspondência, Hume fala ironicamente de “uma espécie de harmonia preestabelecida” entre nosso conhecimento e o curso da natureza; e chega mesmo a falar, ainda mais ironicamente, de “causas finais” a tal respeito, dizendo: “Aqueles que costumam deliciar-se com a descoberta e contemplação das *causas finais* têm aqui um vasto campo para aplicarem seu espanto e admiração”.<sup>25</sup> Por trás desta ironia esconde-se, como procurei mostrar em outro lugar,<sup>26</sup> uma concepção naturalista do entendimento, que é exatamente o oposto da epistemologia semiteológica, e decididamente teleológica, do inventor da harmonia-preestabelecida — Leibniz, que juntamente com Hume exerceu talvez a maior influência sobre Kant. Para Hume, essa faculdade é oferecida ao homem pela “sabedoria da natureza”: é a própria natureza que nos dá a possibilidade de conhecê-la. Um dos capítulos mais decisivos da *Investigação* conclui assim: “Tal como a natureza nos deu o uso dos membros, sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos com que os movemos, assim também ela implantou em nós um instinto, que conduz o pensamento por um curso correspondente ao que ela estabeleceu entre os objetos exteriores, embora ignoremos aqueles poderes e forças dos quais depende inteiramente esse curso e sucessão regular dos objetos”.<sup>27</sup>

O hábito é, portanto, um instinto natural, uma dádiva através da qual a própria natureza garante nossa capacidade de conhecê-la. No *Tratado*, Hume diz explicitamente que o hábito não é apenas um dos princípios da natureza humana, é também e antes disso “nada mais do que um dos princípios da natureza, e deriva dessa origem toda sua

(25) *Ibid.*, V, ii, p. 54, 55.

(26) “Hume, Induction and Natural Selection”, *McGill Hume Studies*, ed. cit.

(27) *Enquiry, op. cit.*, V, i, p. 55.

força".<sup>28</sup> Quanto aos princípios de associação, também deles a mesma obra diz que a faculdade de pensar, juntando as idéias, que deles deriva, é "de certa maneira a natureza nos indicando aquelas idéias simples que são mais próprias para serem unidas numa idéia complexa".<sup>29</sup> Ou seja, os princípios que tornam possível e constituem o entendimento, os mecanismos do hábito e da associação, são diretamente produzidos em nós pela própria natureza — isto é, pela própria entidade que vai ser o objeto de nosso conhecimento não formal (não lógico-matemático), de nosso conhecimento de questões de fato e existência. E, paralelamente a estes textos do *Tratado* e da *Investigação*, temos os dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, nos quais encontramos, como procurei mostrar também no trabalho acima referido, uma concepção da natureza dotada de traços pré-darwinianos, e em conseqüência temos em Hume uma epistemologia naturalista bem próxima, embora apenas sob alguns aspectos, da epistemologia evolucionista atual. Podemos até acrescentar que temos na filosofia de Hume, bem antes do Quine de *Relatividade Ontológica*,<sup>30</sup> o projeto parcialmente realizado de uma "epistemologia naturalizada", inserida no quadro mais amplo de uma teoria geral da natureza. Mas não é essencial insistir aqui nestes pontos. Basta reter que a teoria humeana da causalidade surge no interior de um marco conceptual naturalista, e que neste quadro o conceito de causa surge ele mesmo, indiretamente, como tendo origem na própria natureza. Isto é, dado que em Hume, tal como em Kant, esse conceito deriva da "fecundação pela experiência", Kant deveria ter dito, se quisesse manter seu estilo irônico, que em Hume esse conceito é um bastardo da natureza — e não da imaginação.

Mas por que Kant deveria continuar, desta perspectiva, a insistir nesta linguagem pouco lisonjeira, e na ilegitimidade desse conceito humeano? Só se continuasse a argumentação alegando que a experiência não pode ser legitimamente "casada" com a natureza — ele para quem os esposais da mesma experiência com o "seu" entendimento aparecem como tão cristalina e sacramentados pela filosofia transcendental. E efetivamente Kant teria que recusar legitimidade a tal casamento, porque o único sentido do termo "natureza"

(28) *Op. cit.*, I, iii, 16, p. 179.

(29) *Ibid.*, I, i, 4, p. 10-11.

(30) W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, N. York e Londres, Columbia University Press, 1969, p. 69 e s.

com o qual a filosofia transcendental aceita lidar é, como esclarecem os *Prolegômenos*, o da natureza como “conjunto de todos os objetos da experiência”<sup>31</sup> — e portanto toda afirmação acerca da gênese dos princípios do conhecimento humano, incluindo o próprio entendimento, a partir da natureza ela mesma, situar-se-ia para além do uso legítimo desse mesmo entendimento. A conclusão disto pode parecer paradoxal, mas não vejo como evitá-la: para Kant, a metafísica naturalista de Hume, e a epistemologia dela dependente, não seria legítima porque suas teses vão além do que a experiência permite — ou seja, neste ponto Kant aparenta ser mais “empirista” do que Hume... Só neste ponto, é evidente — a filosofia transcendental define-se, globalmente, precisamente por não ser um empirismo. Mas há um sentido muito relevante no qual a filosofia de Hume também não pode ser considerada um empirismo (e é de notar que ele jamais usou este termo para definir sua perspectiva epistemológica): sua recomendação metodológica de não ir além do que a experiência permite nunca significou que nossos termos só podem referir-se a dados observáveis.<sup>32</sup> Nossas hipóteses teóricas podem e devem referir-se à natureza inobservável, invisível, desde que se construam a partir do observável e sejam testáveis a partir deste, considerado este como medida de sua plausibilidade. É assim que sua própria teoria epistemológica, com seu conceito teórico de “hábito”, pode legitimar-se, e é assim também que podemos admitir, em Hume, uma teoria metafísica da natureza.

Kant é levado por seus princípios metodológicos a condenar a porta do naturalismo. Hume entra por esta porta com certa tranquilidade, e é por esse caminho que seu conceito de causa vem a apresentar-se como legítimo. É porque o conceito de causa deriva da ação da natureza em nós, dentro de nós, nos princípios do nosso entendimento, que se torna lícito acreditar que esse conceito é legítimo, e capaz de oferecer-nos uma visão da realidade natural que corresponde a essa mesma realidade — e sobre a existência desta correspondência Hume nunca levantou qualquer dúvida “cética”. Nossos conceitos causais aplicam-se corretamente à natureza porque ela mesma nos armou com as disposições (inatas e *a priori*) capazes de dar a nosso conhecimento essa capacidade. Não houve qualquer episódio duvidoso na origem de nossos conceitos causais: eles derivam, para Hume, dos germes naturais de nosso entendimento, fecundados pela experiência.

(31) *Op. cit.*, p. 36.

(32) Cf. meu “Hume’s Conception of Science”.

Eles são, portanto, no interior de uma leitura humeana de Hume, frutos de um matrimônio impecável, e dignos da certidão de nascimento que a filosofia transcendental viria depois a recusar-lhes.

*Departamento de Filosofia  
Universidade de São Paulo*